

ESCRITA E MEMÓRIA NO FEDRO DE PLATÃO

Reginaldo Ferreira Rodrigues¹
Secretaria da Educação do Estado do Ceará (SEDUC)
 <https://orcid.org/0000-0001-5779-2107>

RESUMO:

Seria a escrita um remédio (*pharmakon*) para a memória e a causa de sabedoria entre os homens? Essa é a questão fundamental que este trabalho pretende investigar a partir do mito da invenção da escrita presente no *Fedro* de Platão (428-347 a.C.). A análise feita por Sócrates e Fedro, os dois interlocutores da conversação, nos conduzirá para pensar sobre uma questão que perpassa todos os diálogos de Platão, que é a natureza do saber e sua relação com a linguagem. Veremos como Sócrates(personagem) enuncia a diferença entre memória e recordação, *mnéme* e *anámnesis*. Tal exame conceitual se apresenta como capital para que se entenda como a alma (*psychê*) desperta, através da linguagem, para a atividade filosófica, o que acaba sendo também uma crítica à retórica dos sofistas, logógrafos, políticos e oradores contemporâneos de Platão.

PALAVRAS-CHAVES: Escrita; Memória; Recordação; Retórica; Saber.

WRITTEN AND MEMORY IN PLATO'S PHAEDRUS

ABSTRACT:

It would be the writing a remedy (*pharmakon*) for the memory and the cause of wisdom among men? This is the fundamental question that this article aims to investigate from the myth of the invention of the writing Plato's *Phaedrus* (428-347 BC). The analysis made by Socrates and Phaedrus, the two speakers of the conversation, will lead us to think about an issue that pass by all the dialogues of Plato, that is the nature of knowledge and its

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará – Brasil. Professor de Filosofia da Secretaria da Educação do Estado do Ceará – SEDUC. Pesquisa realizada com apoio da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP. Email: renaldrig@hotmail.com

relationship with the language. We will see how Socrates (character) states the difference between memory and remembrance, *mnéme* e *anámnēsis*. This conceptual examination appears as fundamental in order to understand how the soul (*psychê*) arouses interest, through language, for philosophical activity, which also ends up being a critique of the rhetoric of the Sophists, logographers, political speakers and contemporary of Plato.

KEYWORDS: Written; Memory; Recollection; Rhetoric; Know.

O mito de Teuth

No passo (274c) do *Fedro*, ao examinar a conveniência ou inconveniência da escrita, Sócrates narra para seu interlocutor o mito de Teuth, que dentre muitas invenções, como o jogo de damas, os números, a geometria, a astronomia, também criou a escrita. Esta, segundo o deus egípcio, tornaria os homens mais sábios e de melhor memória. Porém o rei a quem Teuth permitiu distribuir tais inventos questionou a eficácia da escrita da seguinte forma:

[...] essa descoberta provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória, porque confiados na escrita, é do exterior, por meio de sinais estranhos, e não de dentro, graças a esforços próprios, que obterão as recordações. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória (*μνήμη*), mas para a recordação (*ἀναμνησκομένους*) (PLATÃO, 1997. 275a-b).

Por que então Platão condenaria a escrita? Ou, na verdade, pensar em condenação é ser simplório demais? Não estaria Sócrates fazendo um convite no final do *Fedro* para se examinar a relação entre o que é mesmo o saber, qual sua natureza, como ele se transmite e quais os seus limites, já que através de discursos prontos se pretendia repassar uma verdade? Assim diz Derrida:

[...] um velho escritor não teria condenado a escritura como Platão o faz no *Fedro*. Somente uma leitura cega ou grosseira pôde, com efeito, deixar correr o boato de que Platão condenava simplesmente a atividade de escritor (DERRIDA, 2005, p. 6).

Tais perguntas nos remetem para investigar qual é mesmo o caráter dessa preocupação de Platão pela forte atuação dos discursos escritos e orais no mundo clássico ateniense. Cabe-nos investigar porque falar e escrever no contexto do século IV a.C. se tornou uma questão de enorme interesse para o fundador da Academia.

As tentativas de responder a estas questões têm rendido muitas páginas e debates calorosos, e até formado “Escolas”². Apesar disso, não há uma unanimidade entre os especialistas, embora existam refinadas pesquisas que respondem relativamente a essas nossas indagações, mesmo que a questão continue discutível.

Talvez o lado positivo disso, seja que Platão continue a falar através de seus diálogos e a nos colocar como participantes desse grande debate que, no que nos compele, começa com essa crítica, porém ela parece ser apenas a ponta de um grande iceberg, pois talvez nos leve a entender como Platão entendia o papel da linguagem e de que maneira ela poderia revelar o Ser do mundo e o Ser do homem, através de suas diversas dimensões.

Analisar essa crítica apresentada no *Fedro* é partir do que significou o aparecimento do letramento, da alfabetização e como isso veio a modificar o pensamento do homem grego, é também mergulhar na tradição oral anterior a Platão, já que oralidade e escrita se fundiram numa só arte.

Historicamente, segundo Brandão (2007, p. 177), as pesquisas arqueológicas e históricas defendem que o primeiro tipo de escrita surgido na Grécia foi a Linear B. A mesma surgiu no século XII a.C e era utilizada apenas pelos escribas para registros administrativos e comerciais.

Porém é sabido a partir de Havelock (1996, p. 11), que o alfabeto adotado do fenício só veio a se tornar literatura a partir de Platão, o qual viveu no centro da mudança “oralidade-literácia”, ou melhor, na passagem de um mundo onde a *Paidéia*³ grega tinha como fonte exclusiva a memória oral e que a partir de então, com a alfabetização consolidada, a proliferação de livros e manuais tornava público o conhecimento, o que provavelmente deixou muitos gregos acreditando na tese do deus egípcio, de que o livro e o discurso escrito, tornariam os homens sábios.

² A crítica de Platão à escrita no *Fedro* e na *Sétima Carta* é usada pelos defensores das “doutrinas não-escritas” como um testemunho para sustentar que além dos diálogos Platão teria ocultado ensinamentos que somente os frequentadores da Academia tinham conhecimento. Evidentemente que há outras interpretações que não são favoráveis a essa posição. Cf., REALE, Giovanni. Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 14ª ed. 1991. E TRABATTONI, Franco. Oralidade e escrita em Platão. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Dircurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

³ Modernamente se traduz *Paidéia* por educação, embora seja uma “coisa” grega. Segundo Jaeger não se pode evitar o emprego de palavras como civilização, cultura, tradição, educação ou literatura para dizer o que essa expressão significa. Porém segundo o mesmo, “nenhuma delas, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *Paidéia*”, mas teríamos de empregá-los todos de uma só vez (JAEGER, 2010 p.2).

Um provável motivo que aparece refletido na análise que Platão faz da escrita, colocado pelos comentadores, é o nascimento da *pólis*⁴ grega e junto com ela, a democracia.⁵ Isto é, tanto a cidade e sua organização só serão possíveis pela presença do discurso, do debate aberto e igual. Discursos serão escritos, lidos em tribunais, na praça pública e vendidos. A lei (*nómos*) e o poder não serão mais imposições de um rei que tudo pode, conforme assinala Vernant (2006, p.11), mas resultado de um embate que se dará através da palavra, do diálogo e do discurso. Portanto, é nesse reino da palavra que Platão insere sua análise da linguagem enquanto instrumento de poder e de saber, ou seja, tem poder aquele que sabe convencer, embora não diga a verdade, mas dela se aproxime.

Consideramos perspicaz a observação de Luc Brisson (2003, p. 36) ao analisar o mito da invenção da escrita, dado que o mesmo entende que não há uma condenação, sem recurso, ou seja, absoluta da escrita no *Fedro*, mas que ao analisar sua inconveniência (*kai aprepeias*), sua conveniência (*euprepeias*) é resguardada. Assim como também analisa Sousa:

Certamente Platão não desconhece o valor da palavra para a filosofia, mas em oposição a Isócrates, aos sofistas e aos erísticos, ele jamais admite o emprego da palavra unicamente como meio de convencimento dos adversários, sejam argumentos verdadeiros ou falsos. Platão exige do discurso filosófico um *logos* coerente e verdadeiro (SOUSA, 2000 p. 96).

Tendo isso em vista, é razoável pensar que, como faz em seus diálogos, Platão não estaria exatamente tomando uma posição radical de rejeição em relação à criação, isto é, à arte dos discursos escritos (*em biblíois*), mas colocando em xeque seus limites e suas possibilidades enquanto instrumento de ensinamento, visto que não era unívoca a proposta de ensinamento filosófico na Atenas clássica. Provavelmente buscasse também submeter à escrita ou o discurso oral os critérios de verdade e do saber.

Sócrates é bastante explícito no *Fedro* em lembrar que “[...] escrever em si mesmo não é feio e nem vergonhoso” (PLATÃO, 1997. 257d). Mas feio seria falar ou escrever⁶ sem beleza. Se quisermos, podemos

⁴ “*Pólis* é uma comunidade urbana a qual possui uma constituição (*politeía*), significa também Estado, pois cada cidade da Grécia constituía um Estado” (GOBRY, 2007, p. 119)

⁵ Lembramos que o conceito de democracia grego é diferente do que se entende por democracia na atualidade. Nossa democracia é indireta e todos são iguais perante a lei. Na Grécia clássica, os escravos, as mulheres, crianças, idosos e estrangeiros não eram cidadãos, eram apenas, os homens adultos “[...] aquele que faz parte de pleno direito da comunidade através da participação nas assembleias deliberativas, quem é capaz de exercer a principal função dos homens adultos livres, isto é, a guerra” (CANFORA, 1994. p.108).

⁶ Seguimos a interpretação de Monique Dixsaut, Trabattoni e Victor Goldschmidt que consideram falar e escrever uma mesma arte.

elencar várias solicitações e elogios de Sócrates aos escritores de discursos. Só para citar alguns, lembremo-nos de seu pedido a Fedro⁷ que solicite a Lísias, que escreva o mais depressa possível um discurso de reparação, pois assim como Sócrates, ambos falaram mal de *Eros*, uma divindade. Outro exemplo seria o elogio feito ao sofista e poeta Eveno de Paros, por “ter escrito versos para auxílio da memória” (PLATÃO, 1997.267 a).

Com efeito, Sócrates concorda com a ideia de Eveno, de que a escrita é um estímulo para a memória. Eis aqui uma opinião a favor da tese de Tamos, o rei de todo Egito, de que é na memória que o saber pode emanar e fluir.

Porém, que saber é este, qual sua natureza? A escrita ou o discurso oral seria capaz de comportá-lo, armazená-lo e transmiti-lo de forma adequada? Qual a forma mais adequada para sua transmissão?

O que não é difícil de notar é de que a memória ocupa um lugar privilegiado no *Fedro*. Logo no início do diálogo, Fedro afirma que desejaria tê-la mais que uma grande fortuna. Porém, Sócrates tratando de certas ideias que ouviu, de certos sábios sobre o mesmo assunto do discurso de Lísias diz: “contudo, por desleixo esqueceu-me até como e a quem ouvi esses pensamentos” (PLATÃO, 1997. 235d), mostrando, diferentemente de Fedro, que passou toda a manhã tentando memorizar o manuscrito de Lísias, que não é uma pessoa que guarda de cor, aquilo que escuta dos outros, como se tratasse de um saber acumulado, depositado, congelado.

Era uma prática comum entre os gregos encomendar esses discursos:

[...] os logógrafos vendiam discursos forenses que os litigantes deviam memorizar e declamar na audiência. São, contudo, inúmeros os testemunhos da capacidade de recitação de memória de um texto, ou debate, mesmo ouvido a tempo considerável (SANTOS, 2008, p.37).

Embora Platão redija uma defesa para Sócrates (*Apologia*) e escreva diálogos nos quais exhibe relatos guardados na memória de seus personagens, como é o caso de Aristodemo no *Banquete*, ele não parece entender o saber como algo estranho ao interior da alma. Porém, jamais renega o valor que a memória possui, pelo contrário. Todavia, no contexto do *Fedro* ela é ineliminável para o problema do conhecimento. Embora como lembre Santos (2008, p.37) que talvez possa existir um aspecto negativo no uso da memória, a memorização em si, pois esta inviabiliza qualquer posição crítica que possa surgir.

⁷ Trata-se de Fedro personagem do diálogo platônico já presente no *Banquete* e que motivou os discursos proferidos sobre o Amor, *Eros*. No diálogo homônimo (*Fedro ou Da Beleza*) ele é um jovem aprendiz de retórica que passou toda a manhã com seu mestre Lísias e encontra-se saindo das muralhas de Atenas para continuar seu treino na arte de bem falar, e nesta ocasião se encontra com Sócrates.

Tudo leva a crer que Sócrates defende o saber como algo vivo e presente em cada discurso que se faz, ou seja, na linguagem mesma e no pensamento. Ainda se referindo no *Fedro* a respeito do que ouviu dos poetas, Platão faz Sócrates admitir: “creio eu, que as recebendo de certas fontes estranhas, quaisquer que elas sejam, através dos ouvidos, me sinto encher à maneira de uma bilha” (PLATÃO, 1997. 235d).

Ora, os conceitos de saber, aprendizagem e educação aqui estão em jogo. Sócrates critica o leitor ou ouvinte passivo, aquele que recebe acriticamente as informações. Essa ideia é também recorrente no *Banquete* quando Agatão, o anfitrião do jantar, pede que Sócrates sente-se ao seu lado para repassar para ele o pensamento que teve lá fora, antes de entrar na sala. Ao que Sócrates diz no *Banquete*:

Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente da casa. Pois é evidente que encontrei, e que a tens, pois não terias desistido antes. Sócrates então senta e diz: Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam (PLATÃO, 1972. 175d-e).

Sabemos que em Platão saber é recordar. Isso já é mencionado no *Mênon*, um diálogo da juventude, ao tratar da reminiscência. Que papel, portanto a memória exerce no contexto da crítica platônica que hora analisamos? Somos reconhecedores de que a memória é um tema muito amplo e fértil a ser pesquisado dentro da história do pensamento grego, inclusive também na filosofia platônica. Nosso propósito aqui se limita ao modo como esse conceito possa contribuir para elucidar alguns pontos da nossa análise em relação com a escrita, pois junto dela está imbricado o tema da alma, da reminiscência e do saber; ou seja, é uma questão que se ramifica e só pode ser entendida em Platão no contexto dialógico.

Segundo o deus Theuth, a memória é o reservatório do saber, porém parece que nem ela, nem o saber e nem essa relação são captados de modo perfeito pelo conceitual, por isso ao tratar desse assunto, Sócrates não recorre a uma argumentação lógica, mas ao mito. Segundo Genevière a verdade do saber “não aceita, assim tão facilmente, ficar circunscrita unicamente à linguagem da racionalidade conceitual” (GENEVIÈRE, 1997. p.9).

Para que possamos entender como se dá a relação da escrita com a memória e a recordação, é indispensável perquirir um pouco como Platão se apropria desse conceito dos “antigos (memória)” e de que modo isso pode colocar luzes em nossa investigação.

Por muito tempo diz Detienne (1988, p.16), a Memória (*Mnemosýne*) ocupou um estatuto religioso entre os gregos, dado que era uma sociedade desprovida de escrita. Portanto, era pela oralidade que o homem grego tinha acesso à verdade e a sua visão do mundo.

Ora, como, então, a verdade poderia habitar uma linguagem dessa natureza? Como manter uma informação que fosse fidedigna aos fatos através da memória?

Segundo o relato mítico de Hesíodo, *Mnemosýne* era uma deusa da clarividência e que juntamente com Zeus tivera nove filhas, as Musas, as quais têm o privilégio de “dizer a verdade (*Alétheia*)”.⁸

Neste sentido, o saber tem como matriz, a Memória, de modo que, tudo concorre para que Platão herde da tradição arcaica o conhecimento da verdade como um atributo divino. Essa atribuição da divindade como fonte de sabedoria também encontramos no *Elogio de Helena*: “a divindade é mais poderosa que o homem, tanto na força como na sabedoria e em tudo mais” (GÓRGIAS, 1993. 6).

Sendo assim, aos humanos, que são providos de memória (agora num sentido psicológico do termo, mas sem deixar de carregar resquícios da tradição), cabe buscar, não mais invocando as Musas, mas seu interior, o eu mesmo, a verdadeira realidade, ou seja:

Os filósofos são aqueles que gostam de contemplar a verdade. Isso significa que eles a buscam na sua totalidade. Isto é, admitem a possibilidade da Teoria das Idéias, acreditam que há o belo, o justo e o bom em si mesmos (MAGALHÃES, 2009, p.36).

Para Trabattoni (1994, p.61), quando o rei Tamos afirma que a finalidade da escrita é para lembrar o que já se sabe e não para se tornar um sábio, Sócrates enuncia a diferença entre memória e recordação, *mnéme* e *anámnesis*. Nesta senda, consideramos a análise desses conceitos um dos pontos fundamentais para que se entenda como a alma desperta, através da linguagem, para a atividade filosófica.

A presença desses elementos só vem confirmar a hipótese de que fazer filosofia não diz respeito somente ao uso do pensamento dito racional,

⁸ Estamos nos referindo às Deusas Musas, filhas de Zeus e de Memória segundo o relato de Hesíodo. Eram nove e assim se chamavam: Glória, Alegria, Festa, Dançarina, Alegre-coro, Amorosa, Hinária, Celeste e Belavoz. Segundo Jaa Torrano elas constituem o fundamento transcendente do cantos e, ao mesmo tempo, a garantia divina da verdade que nesses cantos se revela (TORRANO, 2007, primeira orelha).

mas que, como assinala Montenegro (2010, p. 61), a filosofia pensada por Platão a partir do *Fedro* marca a existência dos elementos passionais necessários para o sucesso da atividade filosófica.

Mnéme, para Theuth é a sede do conhecimento presente na alma (*psychê*), um dado inato do constituir humano. É lá que estão todas as ideias (lembradas e esquecidas) contempladas na Planície da verdade, pois,

O grande interesse em ver a Planície da Verdade reside no fato de a pastagem conveniente à melhor parte da alma provir do prado que aí se encontra e de a natureza das asas, que tornam a alma leve, aí se nutrir (PLATÃO, 1997. 248b-c).

O “pasto da alma” se encontra na Planície da Verdade. Platão está sempre usando metáforas e imagens para se referir às essências. Ora, podemos dizer com Casertano (2010, p.94) que este pasto é composto de verdades e a verdade é constituída pelas ideias, portanto falar delas significa dizer a verdade.

Ora, aqui parece se mesclar aquilo que é humano e divino no homem. Ou seja, há um alimento, uma nutrição de natureza divina que permite ao homem transpor sua condição mortal. Podemos lembrar aqui o relato de outra planície que Platão cita na *República*, quando menciona o rio Améles, o rio do esquecimento:

Assim, ao anoitecer, elas montaram suas tendas, perto do rio Améles, cujas águas nenhum vaso pode guardar. Era necessário então que todas as almas bebessem certa quantidade dessa água, mas as que não preservavam pela sabedoria bebiam além da medida. Ora, sempre que alguém bebe, se esquece de tudo (PLATÃO, 2009. 621a-b).

Caberia aqui nos perguntar se a privação da memória estaria ligada à ignorância e a perda da identidade. Pois, conforme diz Montenegro, “assim, a dialética não só não pode como também não pretende oferecer nenhuma doutrina acabada, pois para cada alma será necessária uma abordagem que lhe seja propícia” (MONTENEGRO, 2010. p. 452).

Sócrates está em quase todos os diálogos solicitando que seu interlocutor conheça a si mesmo, pois o conhecimento está intrinsecamente ligado ao autocohecimento. Portanto é preciso esforço para recordar. Só identificando o tipo de natureza que a alma possui é que se pode determinar o tipo de linguagem que se deve aplicar.

Sobre a questão da ignorância é importante salientar que o conhecimento resultante da rememoração, mesmo através da dialética não é um conhecimento infalível e objetivo, pois:

[...] de acordo com o *Fedro* e com a doutrina da reminiscência, tudo aquilo que o homem pode conhecer sobre as essências

está vinculado à rememoração individual, e jamais poderá se tornar um conhecimento objetivo, disponível, indiscutível, como acontece com os objetos que todos podem ver e que para todos aparecem sempre do mesmo modo. (TRABATTONI, 2010, p. 98).

Falar de conhecer para Platão é falar de recordação e conseqüentemente, é falar da alma humana. Porém, para isso Sócrates recorre ao mito, pois esta não é algo que se possa falar com exatidão diz Platão, “[...] dizer o que ela é exigiria uma exposição de todo em todo divina e muita longa” (PLATÃO, 1997. 246a), apenas através da linguagem mítica é possível ter algumas ideias verossímeis de sua essência.

Não parece ser tão simples entender o que seja recordar e sua relação com o *logos*. Isso constitui um problema a ser enfrentado, pois conforme diz Platão no *Fedro*, “[...] lembrar-se das realidades de lá de cima a partir dos objetos terrenos, não é fácil [...]” (PLATÃO, 1997. 250a).

Neste sentido, não podemos esquecer de que o *logos* é genuinamente do campo do humano. Todavia, segundo Montenegro “[...] é justamente porque o *logos* padece de imprecisão que há várias possibilidades de formulá-lo e de usá-lo, cabendo ao filósofo o cuidado de primar pelo sentido com o qual emprega os seus termos [...]” (MONTENEGRO, 2010 p. 453).

Evidentemente, a partir desse horizonte entre escrita e memória, podemos inferir que a crítica à escrita, quer advertir que tanto a natureza do saber filosófico, quanto da alma é algo que participa do devir.

A maioria das interpretações atuais aponta para uma nova visão desses conceitos (alma, memória e discurso) em Platão, justamente como consequência de uma vontade de reforma da educação ateniense. Pois se fosse realizado um exame desses termos notaríamos que Platão dá um novo contorno a cada um deles, e ainda, sempre relacionando-os; é como, a grosso modo, o próprio pensamento seguisse o movimento dialético, ou seja, são conceitos que estão sempre em relação.

Dito isto, podemos pensar que o conhecimento filosófico, segundo o que é apresentado no *Fedro*, não tem um caráter prescritivo, como o manuscrito de Lísias; donde se seguem passar por duas “reparações”, que são os dois discursos de Sócrates, que podem ser entendidos como reparações ao estilo e ao conteúdo do discurso do *logógrafo* de onde Fedro passara a manhã.

Poderíamos então afirmar que fazer filosofia em Platão, seria fazer do esquecimento uma fonte donde brotam os discursos. Discursos esses que se podem dizer das mais variadas formas, onde haveria uma relação íntima entre memória e verdade de um discurso.

Para Montenegro o *lógos* se apresenta como possibilidade de sempre reparar o que já foi dito indevidamente:

[...] é justamente porque o *logos* é prenhe de polissemias e de diferentes possibilidades de formulação que há sempre a possibilidade de redizermos ou repararmos aquilo que dizemos inadvertidamente. E essa possibilidade se viabiliza quando a alma humana decide, por sua feita, reparar a perda de suas asas e recuperá-las a partir de uma vida dedicada àquela forma de *Eros* que se identifica à filosofia (MONTENEGRO, 2010. p. 454).

Mas se assim fosse, que elementos seriam responsáveis para que a partir do desejo fosse feito um discurso melhor? *Eros*, e somente *Eros*? O desejo desprovido do racional, não cairia no absurdo? E como seria o racional sem o desejo? Como harmonizar essas forças presentes na alma?

Vejamos o comportamento de Fedro no início do diálogo. Este é encontrado por Sócrates, correndo (ele está descalço e é comparado aos sacerdotes corimbânticos) rumo aos campos aprazíveis da zona rural ateniense. O motivo do passeio de Fedro é afastar-se da cidade para memorizar, em primeira mão, o manuscrito de Lísias, o que acaba conduzindo também Sócrates:

Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos em livros, é evidente que me levarás a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar que queiras (PLATÃO, 1997. 230d-e).

Sócrates pressupõe que a essência da alma é ser princípio de movimento. Com efeito, Trabattoni (2003, p.141) supõe que o cerne da questão aqui é saber que tipo de movimento é capaz de revolver a memória e colocá-la em ordem. Seria isso possível pelo discurso de Lísias? O que significa colocar as ideias em ordem? Precisar saber de sua natureza?

Sócrates é enfático ao afirmar que um dos requisitos para quem pretende compor discursos belos é conhecer de modo exato a natureza da alma humana, a fim de que o discurso seja direcionado individualmente a cada uma:

No entanto, os autores actuais de *Artes de Retórica*, de quem tu (Fedro) ouviste falar, são astutos e, apesar de terem um conhecimento perfeito no que diz respeito à alma, dissimulam-no. Por isso, enquanto falarem e escreverem desse modo, não nos deixemos persuadir de que escrevem com arte (PLATÃO, 1997. 271c).

Certamente, tal afirmação é certa no sentido de que um bom mestre precisa conhecer o objeto de seu ensinamento, e Sócrates está

convicto de que os retores e sofistas⁹ conhecem a alma. Mas porque não aplicam seus discursos de forma correta?

Como sabemos, pelo mito da biga alada contada no *Fedro*, a alma humana é tripartida e essas partes embora juntas, como diz Montenegro (2009, p. 453) comportam no todo, a marca da precariedade. E como consequência dessa qualidade, para que a *psykhé* possa realizar suas lembranças, se exige, no contexto que aqui analisamos uma sintonia entre o tipo de alma e de discurso a ser aplicado no ensino, pois:

Depois compreender a natureza da alma pelo mesmo método e encontrar para cada uma a forma de discurso apropriada, dispô-lo e ordená-lo em conformidade, de modo a oferecer à alma complexa uma oração complexa e elaborada, e discursos simples às almas simples. Antes disso não será possível manejar com arte – dentro do que nos concede a natureza – o gênero oratório, quer para ensinar quer para persuadir. (PLATÃO, 1997. 277b-c).

Dito isto, fica evidente que a sintonia do discurso com o tipo de alma depende muito da experiência do dialético, do mestre que sabe o momento certo, a velocidade certa e o tamanho certo de aplicar ora um recurso persuasivo, ora um imagético, outra um discurso retórico ou racional para que movimente o olhar da alma. Aprender, portanto, segundo o *Fedro*, é movimentar-se para dentro de si mesmo.

Por outro lado, Schuler (2003, p.13), afirma que essa questão entre memória e movimento pode aparecer no *Fedro* como um movimento “repetitivo e oco” e vai ganhar riqueza filosófica quando o diálogo se transforma em dialética. Essa necessidade da dialética nos discursos seria então um dos motivos de se examinar o poder da escritura e dos discursos orais?

Ora, mas para isso é necessário não somente o uso da técnica do bom discurso, mas para que ele seja profícuo é necessária paixão que mova a alma rumo ao Belo. Mas que relação guarda o Belo em si com a letra ou a fala, enfim com o discurso?

A escrita como imagem

Partiremos do princípio de que um discurso é uma imagem. Porém, o problema que surge aqui é saber que conceito de imagem está sendo tratado, pois são muitos os significados da palavra imagem nos diálogos platônicos.

No *Fedro*, Sócrates usa a palavra *eidolon* para se referir ao discurso escrito como imagem, aquilo que aparece grafado no papel e que representa uma ideia, seja na fala ou na escrita. Vejamos o conceito de ideia para

⁹ Segundo Casertano “[...] se pesquisarmos o termo *sophistés* iremos descobrir que o mesmo era usado entre os gregos como sinônimo de *sophós*” (CASERTANO, 2010. p. 10).

Platão. No passo 247c, do *Fedro* o filósofo da Academia usa o termo (*οὐσία- ousía*) para se referir às verdadeiras realidades, ou seja, o que transcende as coisas, a essência das coisas. Ele usa também os termos (*ἰδέα-idea*) e (*εἶδος-eidos*) para signicar a mesma coisa. Segundo Reale (1994, p. 61), esses dois termos derivam ambos de *ἰδέειν* que significa “ver”. Neste sentido, pode-se dizer que um discurso pode ser belo e assim conseguir movimentar, através dos sentidos¹⁰, a alma do leitor/ouvinte.

Porém, lembra Gazola (2009, p.49), jamais poderemos investigar sobre a visão do belo discurso sem tocar na questão da sensação (*aisthesis*). Consideremos que jamais haveria conhecimento sem a visão do sensível, no caso da linguagem, o ouvir e ver, pois é preciso ter contato com a “beleza de cá”, como salienta Sócrates.

O que não pode passar despercebido é que todas as pessoas são atraídas pela visão do belo, esta arrasta a alma e dá prazer. Prova disso é o encanto que o manuscrito de Lísias provoca em Fedro, como diz o diálogo: “... olhava-te com admiração durante a leitura, porque me parecias iluminado pelo discurso” (PLATÃO, 1997. 234d).

Todavia, é preciso ter em mente que a sedução que o belo provoca, não é tudo, embora seja fundamental para uma vida dita filosófica, conforme pensa Sócrates. Mas cabe indagar: toda visão ou escuta que seduz é bela ou nossos sentidos podem nos enganar? O manuscrito de Lísias deve ser considerado belo?

Platão nunca negou a participação dos sentidos como fundamental para a aquisição do conhecimento. Concordamos com a ideia de Casertano (2010, p.36) quando afirma que Platão foi um grande metafísico, mas o menos metafísico de todos. Para ele, os sentidos sempre exercem sua função com a devida precisão.

Agora, talvez o que preocupava Sócrates e o que fez acompanhar cuidadosamente o discípulo de Lísias foi o pressuposto de que não se pode fundar um conhecimento como verdade a partir de uma sensação particular de um escrito. Então, como podemos caracterizar o discurso de Lísias? Ele é uma imagem do belo? Se não é, por que seduziu? Algo pode seduzir sem ser belo?

A maioria das interpretações considera que Sócrates estaria, ao fazer uma crítica ao *erotikos* de Lísias, tentando superar a arte dos sofistas e dos retores. Isso significa dizer que o manuscrito que Fedro portava era persuasivo, talvez por isso com certo grau de beleza, embora faltassem outros elementos que aproximassem mais ainda esse discurso do Belo inteligível, como observa Sócrates, em seu segundo Discurso.

Mas o que se entende por beleza em um discurso? O que é o Belo? Platão nos brinda com a seguinte definição: “... ora o divino é o que é belo,

¹⁰ Cf. Trabattoni “[...] após haver admitido que a escrita não constitui uma alternativa válida ao saber da alma, poder-se-ia, em todo caso, sustentar que ela pertence à classe dos fatores estimulantes em vista do aprendizado interior” (TRABATTONI, 2003. p. 142).

bom e o que possui todas as qualidades do mesmo gênero” (PLATÃO, 1997. 246a). E ainda acrescenta em seguida que a alma se alimenta dessas excelências para chegar ao conhecimento da verdade. Isso significa então que o caminho para a filosofia é uma vida dedicada ao cultivo da visão constante das coisas belas.

Mas seria apenas o encanto, a beleza, a sagacidade suficientes para se fazer um belo discurso? Onde fica então a verdade no meio de tudo isso? Ou este rigor está misturado com o desiderativo? O importante, para a retórica dos sofistas, segundo parece sugerir Platão, é apenas fazer acreditar naquilo que parece ser verdadeiro. Porém esse parecer verdadeiro já não é algo que aponta para o filosófico? Não é o caminho da filosofia?

Uma das propostas de Sócrates no *Fedro* é mostrar que se podem fazer bons discursos, assim como seu contrário. E o diferencial estaria justamente na questão filosófica desse discurso, pois não basta seduzir a alma, mas é necessário levá-la em direção às “Formas.”

Sócrates coloca em questão se os sofistas e retores estavam preocupados, por exercerem uma atividade prática, em convencer para ganhar uma questão, seja no tribunal ou na assembleia ou tentar levar seus ouvintes ou leitores a fazer o caminho dialético.

Ora bem, se a atividade dos sofistas era política e prática, sem fins de verdade verificáveis, isso não diminui seu valor enquanto pensadores e produtores de discursos, mas apenas os diferencia da proposta educativa de Platão, pois para Jaeger (2010, p. 191), Platão foi o primeiro a encarar a filosofia como a formação de um novo tipo de homem. E no caso do *Fedro*, fazer da retórica uma retórica filosófica o que significa, que a partir de então, que os discursos fariam parte da formação do homem e não seriam meras palavras lançadas ao vento, assim como fora no passado os poemas de Homero.

Essa retórica filosófica, para ser divina, deveria ser conduzida por alguém que possa imitar através da linguagem o que contemplou no nível inteligível, pois segundo Platão, “apenas o homem que fizer um reto uso de tais recordações [...] apenas esse se torna na realidade perfeito” (PLATÃO, 1997. 249c). E assim imitar na fala ou na escrita discursos que se aproximem o máximo possível da forma inteligível.

Uma ilustração que Sócrates apresenta a *Fedro* para explicar tal imitação é quando diz que a escrita (*graphie*) é semelhante a uma pintura, que no passo aparece escrito, *zografia* (ζωγραφία). Vejamos:

É isso precisamente, Fedro, o que a escrita tem de estranho e que se torna muito semelhante à pintura. Os produtos desta apresentam-se na verdade como seres vivos, mas se lhes perguntares alguma coisa, respondem-te com um silêncio cheio de gravidade. O mesmo sucede também com os discursos escritos (PLATÃO, 1997. 275d-e).

Em *A República*, a pintura aparece como a melhor arte da ilusão. Mas ilusão não significa uma condenação do uso da imagem, mas muito mais o cuidado com os frutos, pois logo em seguida Sócrates utiliza a metáfora do Jardim de Adônis, um costume segundo o qual as pessoas semeavam plantas em vasos e as colocavam sobre o telhado, e com o calor do Sol logo cresciam, floresciam, mas logo morriam, simbolizando a existência passageira da vida do deus:

Pois absolutamente. E agora diz-me: o agricultor inteligente, que se preocupa com as sementes e deseja torná-las fecundas, acaso as semeia diligentemente em pleno verão nos “jardins de Adonis”, pela alegria de ver que esses jardins se tornaram belos em oito dias? Ou pelo contrário, se o chega a fazer, as semeia por divertimento e só na ocasião da festa? Mas com as sementes que lhe interessam, não usa as técnicas agrícolas, não as semeia no terreno apropriado e não fica contente, se tudo o que semeou atingir a maturidade passados oito meses? (PLATÃO, 1997. 276b).

Tal metáfora da semeadura, em relação à escrita e à pintura, permite entrever que a atenção se volta para o resultado que se tem com a semente ou com a pintura, discurso. Sócrates estava tentando dizer que falar bem sem conhecimento da verdade e do terreno não é algo que traga resultados sólidos e perenes, assim como a relação amorosa entre duas pessoas que não se amam, a saber a tese do escrito de Lísias.

O que Sócrates quer atinar é para a questão do cuidado que os produtores de discursos devem ter, pois a alma sendo comparada uma carruagem puxada por um cocheiro que representa a razão, este deve ter conhecimento e experiência para conduzir bem os dois cavalos, que são de raças distintas, um puro e o outro mestiço. Pois caso contrário, a alma pode não ser direcionada para a ascensão das formas. Muitos acharão que a beleza desprovida do amor seria o caminho certo. Mas seriam somente beleza e amor os elementos necessários para essa subida? Não seria necessário o cultivo da parte racional da alma?

A grande parte dos intérpretes analisa somente na perspectiva do silêncio da escrita e sua falta de vida mencionada por Sócrates como algo muito negativo. Todavia se olharmos na perspectiva da relação com *Eros*, que gera um sentimento duradouro pela busca da verdade, provavelmente Sócrates não negaria o valor de todos os escritos, porque ele mesmo se dedicou bastante a essa atividade.

Refutaria sim, o escrito que fosse forjado sem a dedicação do seu pai, apenas de uma forma técnica, aquele discurso que gera um fascínio passageiro, aquele escrito sem fertilidade, em que as imagens saíam logo da memória e não renderia filhos:

O que considerar que tais discursos devem ser considerados como seus filhos legítimos, primeiro o que traz dentro de si desde que o descobriu, depois todos os que, filhos e irmãos daquele, nasceram nas almas dos outros, segundo o mérito de cada uma. O que proceder assim, com o abandono dos demais discursos – esse talvez seja, Fedro, o homem que eu e tu desejaríamos ser (PLATÃO, 1997. 278b).

Todavia, cabe perguntar se nessa relação paternal do discurso não estaria, além dos instrumentos técnicos da dialética, o lado afetivo, desiderativo da linguagem? Mas a dialética é puramente um método racional de fazer filosofia?

Como bem interpreta Schuler (2011, p.9), como um bom educador, Platão estava preocupado com sua prole (os discursos), sabe que o discurso comprometido com a verdade é um discursar sem fim. Tem consciência do potencial que o *logos* possui de se reproduzir, de fecundar, e não se encerra numa visão passageira do belo. Mas que este é importante, pois desperta uma força capaz de movimentar as palavras em busca da verdade, mesmo que seja uma força de início composta de elementos irracionais, ou seja, a inspiração divina.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *As musas ensinam a mentir*. Ágora: Estudos clássicos em debate. Belo Horizonte, n.2, 2000. Disponível em: <http://revistas.ua.pt/index.php/agora/index>. Acesso em: 06 de jan. 2011.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. *Mitologia grega*. Ed. 20. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia de Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Trad. e comentário de Manuel José de Sousa Barbosa e Inês Luisa de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

- HAVELOCK, Erik. *Prefácio à Platão*. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus Editora, 1996.
- JAEGER, Werner W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5. ed. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MONTENEGRO, Maria Aparecida. “A linguagem como *pharmakon* no Fedro de Platão”. In: PEIXOTO, M.C.D.(org). *A saúde dos antigos: Reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, p. 87 -94, 2009.
- _____. *Peri physeos psyches*: sobre a natureza da alma no Fedro. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.51, n.122, p.441-458, jul.-dez./ 2010.
- PLATÃO. *O banquete*. Trad. de José Cavalcante de Sousa. São Paulo: Abril cultural, 1972.
- _____. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. 1997.
- _____. *A República*. Trad. e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- SCHULER, Donald. *Mythos e lógos nos diálogos platônicos*. *Letras Clássicas*, São Paulo, n.2, p. 317-333, 1998.
- _____. *Eros: dialética e retórica*. São Paulo: Edusp, 2001.
- SANTOS, Raimundo Araújo. O Fedro na perspectiva dialógico-dramática da filosofia de Platão. *Cadernos UFS de Filosofia*, Sergipe, v.5, fas. XI, p.76-88, jan.-jun./ 2009. Disponível em: http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/. Acesso em: 5 de mar. 2011.
- TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima – verità, dialettica e persuasione in platone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994.
- _____. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani e Fernando de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- _____. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.